

限 界 と 定 義

——アレクサンドリアのクレメンスに至るま
での古代キリスト教思想における——

水 垣 渉

I. 問題の所在

キリスト教はその成立の当初から「信」(πίστις)¹⁾の立場を標榜してきた。しかしこのことは、キリスト教がはじめから「信」の立場そのものを明確に学的に自覚し、また反省していたということを必ずしも意味しない。ハルナック(A. von Harnack)によれば、古カトリック思想も「キリスト教的なものとは何か」(Was ist christlich?)、すなわち「信」とは何か、との問をいまだ犀利に提出してはいないのであり、かえって、この問に答える代りに、キリスト教的なものを判定する規準の作製に急いだ、とされるのである。²⁾ハルナックの考え方にはいろいろ問題にされなければならない点があるが、「キリスト教的なもの」としての「信」の立場についての問が学的に提起され、うけとめられ、学的に答えられようとする至るのは、キリスト教の歴史の最も早い時期においてではない、との認識は正しいと考えられる。われわれはそのような試みの明確な端初を紀元後二世紀後半以後の教父たち、なかでもアレクサンドリアの教父たち、クレメンス(Clemens Alexandrinus)やオリゲネス(Origenes)の仕事に求めようと思う。かれらこそ複雑な時代環境と時代思潮のさなかで、「信」の立場がどのような立場であり、またそれはどのように表現されなければならないかを解明しようと身をもって努力した人びとであった。

アレクサンドリアの教父たちが身につけていたギリシア的教養(παιδεία)は深いものであった。またかれらが当時の人びとと共通に抱いていた宗教への関心は真摯なものであった。しかもこれら二つの事柄が結びついていたことが時代の特色でもあったのである。「ギリシア・ローマ世界における宗教的探求」(the religious quests of the Graeco-Roman world)は³⁾、そのうちに哲学や文学、その他さまざまな要素を含み、人間の生のあらゆる事柄にかかわる全人間的なものであった。このような宗教的探求が弁証論者や

アレクサンドリア教父の根本志向を規定している。ユスティノス(Justinus)やクレメンスが、ギリシア古来の学問的遍歴の伝統を承けついで、ギリシア哲学の諸学派の門を巡歴して自分たちの問題の解決を求め、度重なる失望を経験したのち、遂にキリスト教の福音に接してキリスト者となったという事実が、上に述べたことを何よりも雄弁に例証している。

したがって、この時代の人びと、とくに教養人の心性の特徴の一つ、しかももっとも重要な一つとして、「探求的」(ζητητικός)ということあげることが許されるであろう。人間に関する事柄に詮索の眼を向け、新奇を求めることは人の世の常であろうが、それがこの時代には殊に著しかったのである。「好奇心」(curiositas)のテーマは、アプレイウス(Apuleius)の『黄金の驢馬』として知られる『変身物語』(Metamorphoses)を代表的な一例として、その他の文学作品にも広く見出される。しかし、「探求的」という特徴は、上述のように、宗教の事柄においてもっともよく発揮された。それゆえ、「宗教的探求」は、この時代の人びと、とりわけ教養人の生き方を集約的に表現したものとみなされる。かれらの宗教乃至信仰は、知的・宗教的探求と結びついて成立している。言いかえると、「信」はさまざまな探求に対する答として考えられている。「探求と発見」(ζητησις καὶ εὕρεσις, quaestio et inventio)のテーマが、この時代の文学、哲学、宗教の諸文献に夥しいことは怪しむに足らない。

このような背景のもとで、新約聖書の有名な句、「求めよ、そうすれば、与えられるであろう。捜せ、そうすれば、見いだすであろう」(マタイによる福音書7,7)も新しい意義を得ることになった⁴⁾。以前には主として祈祷に関連して、またひろく一般的な人生訓として受けとられることが多かったこの句が、知的・宗教的探求への勧めとして新たに理解されてくる。この変化が二世紀の後半に生じたことは、文献に即して確かめられる⁵⁾。そしてこの句は、以後キリスト教思想の歴史のなかで、信と知、信仰と理性などが問題になる場合に好んで引き合いに出されるようになる。その古典的な例がアウグスティヌス(Augustinus)の『告白』(Confessiones)に見出される。本書の初めと結尾にこの句が置かれているのは、⁶⁾単なる修飾ではなくて、本書の主題が、したがってまたアウグスティヌスの生涯の主題がまさに知的・宗教的探求にあることを示そうとする意図によるのである。聖書のこの句をこのように用いる伝統を形成した最初の人びとがアレクサンドリアの教父たち、とくにアレクサンドリアのクレメンスであったのである。

マタイ7,7が「探求と発見」の定式として確立されるとき、「発見」の立場が「信」とであるとされるのは当然である。そこで発見としての信の立場と、信以前の探求の立場との関係が問題として意識されてくる。信は探求の果てに見出される究極的な立場であるから、探求を停止もしくは終止せしめるものである。一切の探求に限りを設定するところに信が成立する。これが初代教父に共通する一般的理解である。しかし、この先で考え方は二つに分れる。一つは、信は一回的、決定的に探求を終止せしめるのであるから、信の立場そのものに信以前の探求の立場は影響を与えないと考えるものである。ここでは限界は、信と信以前との完全な切断、絶縁を意味することになる。これにたいして、探求に限りを設定するところに信の立場が成立するのであるから、信は「探求に限界をおく」ということを自己のうちにもっていると考えられることも出来る。そのことが信の構成契機として意義をもつと考える立場である。この場合には、限界はある積極的な意味をもってくることになるであろう。前者はテルトゥリアヌス (Tertullianus) に代表される立場であり、後者がわれわれの論じようとするクレメンスの立場である。ただここで注意しておかなければならないことは、これら二つの立場は、探求と発見との間には非連続的な切断があり、したがって、信においてそれ以前と同じ探求は存在しない、あるいは止んでいる、とする点では変わらないのであって、⁷⁾その先で限界の意味を評価するときに見解が岐れてくるということである。より正確に言うならば、前者は切断、限界ということにとどまっている信の立場、即ち限界の存在の事実が圧倒的であって、その意味を問い、反省する必要もなければ、またそうすべきでもないという端的な信の立場であり、後者は、限界の存在の事実に基づいて、その意義を何らかの意味で自らについて反省するということが自らの信の立場にとって必然的であるとする立場である。⁸⁾

このようなところでのみ、信の立場は自己を学的に反省し、自己を学的に表現することが出来る。知的・宗教的探求の果てに成立する信は、探求に限界をおく力をもっている。それは、自己以外の立場、とりわけ自己に近接する一切の立場にたいして限界を設定するのであるが、そのことはまさに自己の立場を明確にすることになる。他にたいして限界をおくことは、同時に自己が限界づけられることにほかならない。自と他という二つのものがあるときには、互いが互いにたいして限界をもつのである。⁹⁾このような意味で自己が限界をもつことが、とりもなおさず自己が自己として明確にあらわれることである。そして、自己の立場が明確にあらわれるということのうちには、他

に対してということを媒介にして自己が自己にとって明確になる、即ち自覚される、ということが含まれている。信は、自己以外の立場を自己にたいする探求として措定することによって、同時に自己の本質を解明する働きをなしている。このようにして、即自的に把握されていた信は、いまや自己を対自的に解明し、自己を「定義」によって規定することが可能になる。

ところで、初代教父において、これまで述べてきた信以前の探求の立場に悩められているのは、大まかに言って「知」(γνῶσις, また ἐπιστήμη)の立場である。したがって、信と知の問題がクレメンスにとって根本的な重要性をもって生じたのである。しかし、「知」ということが極めて多義的であり、決して単純な姿であらわれないのであるから、この問題の困難さは直ちに予想されるところである。クレメンスが実際に相手にした知の立場は、ギリシア哲学とグノーシス主義とであった。これらは、その思想構造において、その一部はそのままの形で、あるいは適当に修正もしくは置換した上でキリスト教思想に適合しうるものでもあるが、しかし、信によって否定されたり、信の下位に置かれたりすることを容認しない一種の絶対要求をもっている。ギリシア哲学もグノーシス主義も、キリスト教的信とは異なるとはいえ、それぞれ或る「信」との接衝を経た上で自らの知の立場を主張しているからである。したがって、信と知の問題は、単に表現の方法や形式の次元にとどまることなく、信の立場そのもの、知の立場そのものに触れる根本的な問題としてクレメンスに迫ってきたのであった。

以上のような事態を十分認識した上で、クレメンスの課題は、「総合的に措定的な課題」(synthetisch-thetische Aufgabe, ハルナック)¹¹⁾、「信と論理」(faith and logic, チャドウィック, H. Chadwick)¹²⁾、「信と知の秩序の区別」(die Ordnung des Wissens und des Glaubens unterscheiden, ベーナー・ジルソン, Ph. Böhner- E. Gilson)¹³⁾であったと言うことが許されるであろう。この問題に関連する「限界」及び「定義」の概念を、その用語を手掛かりにして解明することが小論の目的である。

「限界」を意味する言葉として主要なものは、一つは ὅρος を基本とするもの、一つは πέρας を基本とするものである。τέρμα など他にもないわけではないが、重要なものはこの二つである。そして ὅρος は同時に、「定義」をも意味することができる。定義を意味する語としては、プラトンやアリストテレスでしばしば用いられている λόγος があるが、術語としては ὅρος (ὁρισμός) (L. finis, definitio) である。これらの語の意味

や用法を、それらが用いられている思想的背景、思想的連関を顧慮しながら、歴史的にたどって検討し、それによってクレメンスにおける「限界と定義」を明らかにすることにしたい。但し本論文はクレメンスの背景及び前史を主として扱う。

I. 註

- 1) クレメンスのテキストは、O. Stählin 校訂の GCS. 版を用いる。使用の版は、1. Bd. (1. Aufl. 1905), 2. Bd. (3. Aufl. neu herausg. von L. Früchtel, 1960), 3. Bd. (1. Aufl. 1909), 4. Bd. 索引 (1. Aufl. 1936)。引用個所は、巻、章、節とともに、上記GCS. 版の巻、頁、行を記す。
また、聖書からの引用は、特に註記しないかぎり、日本聖書協会、口語訳聖書 (1955) による。
- 2) A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Bd. 4. Aufl. (1909), S. 140。
- 3) Cf. S. Angus, The Religious Quests of the Graeco-Roman World, (1929)。
- 4) 以下の論述については筆者の下記論文を参照されたい。「探求と発見——初代教父及びグノーシスにおけるマタイ七・七の解釈」, 日本基督教学会編, 日本の神学 (6) (1967), 175-184頁。
- 5) 使徒行伝17章に記されているパウロのアレオパゴス演説において既にこのような変化が起ったと考えられるかも知れない。しかしここでは、マタイ 7, 7 との結びつきは十分な証拠をもって確定することはできない。神の弁証 (Apologetik) と神探求への勧め (Protreptik) を結合しているこの演説の内容は、もしパウロのアテナイ伝道が失敗に帰したのでなかったならば、さらに方法的に展開され、思想史上もはるかに重大な意義をもつことになったであろう。cf. W. L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles, (1939, reprinted 1961), p. 25f.。
- 6) Augustinus, Confessiones, I, i, 2; #XIII, xxxviii, 53。
- 7) テルトウリアヌスについては筆者の前記論文を参照されたい。
クレメンスでも事情は同じである。「信」は神を探求することなしに (πίστις . . . ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεόν) 神が存在することを告白し、また存在するものとして神を賛美する」 (Strom. VII. Cap. X. 55, 2 = III. 40, 25-27) と言われている。
- 8) 反省のうちには問が含まれざるをえない。しかし、探求としての問は終った筈であるが、どうして新たな問が生じてくるのか。この立場には一見して矛盾が存在するように思われるが、しかしそうではない。例えば、前註の引用個所の少しあとで、クレメンスは「かれ [= 神] を探求する者たちの世代 (ἡ γενεὰ τῶν ζητούντων αὐτόν) は、知にむかって探求する (τὸ ζητητικὸν εἰς γνῶσιν), 『選ばれた種族』である」 (Strom. VII. Cap. X. 58, 6 = III. 43, 7-8. cf. ibid. VII. Cap. X. 58, 2f. = III. 42, 23-25) と述べているが、これは覚知者 (γνωστικός) について言われている

のであつて、先の場合とは、問い、探求する立場がかわっているのである。また問、探求そのものの質もかわっている。この問題については稿を改めて論じなければならないが、さしあたっては、H.A.Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol.1, 2nd ed. (1964) の第五、第六章の示唆に富む論述を指示するにとどめておく。ウルフソンは、クレメンスの立場を二重信仰説 (Double faith theory), テルトウリアヌス (またオリゲネス) の立場を単一信仰説 (Single faith theory) として特徴づけている。

- 9) Cf. Melissos, Frag. 5, Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11 Aufl. (1964) 30 B 5 (Simplicius, Phys. 110, 5), Frag. 6, *ibid.*, 30 B 6 (Simplic. de caelo 557, 14)。
- 10) この点に関して、ギゴン (O. Gigon) が簡単ではあるが要領を得た説明を与えている。O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, (1966), S. 168ff.。
- 11) Harnack, *op. cit.*, S. 643f.。
- 12) H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, (1966), p. 142。ただしチャドウィックは、本書ではこの問題を展開して説明してはいない。
- 13) Ph. Böhner-E. Gilson, *Christliche Philosophie*, 3. Aufl. (1954), S.1。

II. クレメンスの時代に至るまでのヘブライ的・キリスト教的伝統における「限界」及び「定義」の概念

われわれは、*ὁρος, πέρας* を信の立場の学的・自覚的成立に関するかぎりにおいて考慮する。即ち、それらが論理的、方法的概念として用いられているかどうかを主として問題にする。

そこで先ず、クレメンスの信の立場の基調をなしているヘブライ的・キリスト教的伝統について検討しなければならないが、ここには今述べたような意味、用法での *ὁρος, πέρας* は、ほとんど期待することが出来ない。オールブライト (W.F. Albright) は、「紀元前三世紀以前のヘブライ人には、概念の定義、与件の論理的分類、演繹的推論がありえたとは思われない」とかなり強い調子で述べている。¹⁾しかし、論理的、方法的概念としては用いられていないにせよ、²⁾限界の語が遙か後の時代にそのような意味で用いられるようになる場合に、その用法を根本的に規定する条件を備えるものは、旧約聖書に存在している。神の定められる境界という考え方がそれである。ヘブ

ライ語旧約聖書でこの考え方を表現する場合に用いられている動詞は、*gābhal*, *hāqaq*, *shābhar* であり、前二者のそれに当る名詞は、*g^ebhûl*, *hōq* である。以後の論述のために挙げておかなければならない個所は、神が海に境界を置かれることを述べている三つの個所である。²⁾ a) §

1) ヨブ記 38, 10 「これ [=海の水] がために境 (*hōg*, LXX : *ὄρια*) を定め」

2) 詩篇 104, 9 「あなた [=神] は水に境 (*g^ebhûl*, LXX (103,9) : *ὄριον*) を定めて」

3) エレミヤ書 5, 22 「わたし [=神] は砂を置いて海の境 (*g^ebh-ûl*, LXX : *ὄριον*) とし、これを永遠の限界 (*hōq*, LXX : *πρόσταγμα*) として」

自然のなかで無限の広がりを感じられる海が、神の全能によって限界づけられていることが語られているわけであるが、ここに表明されている、すべてのものに限界を設けるのは神の働きであるとの思想は、それ自体としては直ちにわれわれの扱う問題に結びつくとは言えない。しかし、これがキリスト教思想における限界と定義の理解にとって決定的に重要な背景をなしていることは、十分記憶にとどめておかなければならない。さしあたり、ヘブライ語旧約聖書及びセプトウアギンタにおける *ὄρος, πέρασ* の用例をこれ以上検討する必要はないであろう。³⁾

新約聖書では、名詞 *ὄρος* はあらわれないが、⁴⁾ 動詞 *ὀρίζω* は八回用いられており、そのうち七回までが、神の計画、定めの意味である。⁵⁾ 注目に値するのは、使徒行法17章のパウロのアレオパゴス演説である。26節において「[神は] それぞれに時代を区分し (*ὀρίσας*) 国土の境界 (*τὰς ὁροθεσίας*) を定めて下さったのである」と *ὄρος* に関係する二つの言葉が用いられているばかりでなく、これが27節において、神探求にたいする発見の根拠としてあげられていることが注意を惹く。「こうして、人々が熱心に追求めて捜しさえすれば、神を見いだせるようにして下さった (*ζητεῖν τὸν θεόν ... εὑροῖεν*)。しかし、*ὄρος* は探求の対象にかかわるものではあっても、探求の立場それ自体に直接かかわってはいない。コンツエルマン (H. Conzelmann) が言っているように、ここでの探求には「体系的反省 (*die systematische Reflexion*) が欠けている」、また「ルカは探求の方法 (*die Methode des Suchens*) を問うていない」のである。⁶⁾ それにしても、探求が知的・宗教的探求の性格をおびて、⁷⁾ それが何らかの意味で *ὄρος* と結びつけられてい

る事實は、クレメンスに至るまでのこの問題の展開過程において、一つの重要な段階を示すものであろう。しかしここから直接に、*ὅρος* が探求そのものに適用される道がひらかれたわけではない。クレメンスは『ストロマタ』第一巻で使徒行伝17, 22-28を引用しているが、それはギリシアの哲学者たちが真実の神認識の一片に近づいたことを言うためであって、*ὅρος* のことは眼中にないのである。⁸⁾

*πέρας*は、新約聖書においては、空間的(地理的)限界を意味している場合がほとんどすべてである。⁹⁾ただ、ヘブル人への手紙6, 16には注意が向けられてよいであろう。「その誓いはすべての反対論を封じる (*πάσης . . . ἀντιλογίας πέρας*) 保証となるのである」。神の誓は一切の人間的反対論を終結せしめるものであるとの考えは、神によって与えられた信が一切の探求を終結せしめるということに構造上似ている。しかし、*ἀντιλογία* と探求の立場が結びつくとはどこにも言われていない。16節の文体、内容に関しては、フィロン(Philon)につらなるヘレニズム的伝統の影響が想定されるであろう。¹⁰⁾

ὅρος, *πέρας* などの語は使われていないが、一種の定義と読めるものがヘブル人への手紙11, 1に見える。「さて、信仰とは、望んでいる事がらを確認し、まだ見ていない事実を確認することである」。これは文体から言って、フィロンの「定義の文体」(Definitionsstil)に似ており、「新約聖書に存在する唯一の定義」である、とミヒエル(O. Michel)は述べている。¹¹⁾これが厳密な定義であるかどうかについては釈義上見解が分れるようであるが、そのことはわれわれにとってさして重要ではない。ただ次の二点を確認しておけば足りる。

1) 一種の定義がここにあらわれている。

2) この定義に続くのは、イスラエルの歴史からとられた信仰の「多くの証人」(*νέφος μαρτύρων*, 12, 1)という具体的な事例であって、この定義に基いてさらに議論が論理的に展開されるのではない。¹²⁾

以上で検討したように、新約聖書では、*ὅρος* *πέρας* 及びそれらの関連語は、ごく散発的にわれわれの問題に接近してくるにすぎない。ここから積極的な結論を導き出すことは困難であるが、しかしその僅かな例である二つの個所、使徒行法17, 26とヘブル人への手紙6, 16とがともにその背景と思想とにおいて、ヘレニズム世界との、したがってギリシア的思惟との接触を前提としていることは偶然とは言えないであろう。クレメンスはこれらの個所を直接取り上げていないとは言え、これらは、ヘブル人への手紙11, 1の信

仰の定義とともに、思想展開の一段階としての意義は有していると評価しなければならないであろう。

使徒教父も(ὅρος)及びその関連語の使用において、神の定めという基本的観念を保持している。

先ず『第一クレメンス』では、神の定めの対象は、一つは教会とその礼拝、一つは自然と、それぞれ明確に限定されている。40章、41章では、教会の礼拝(λειτουργία)は、無秩序に(ἀτάκτως)なされてはならず、主が定められた時期と時間に(ὀρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις; κατὰ καιροὺς τεταγμένους)なさなければならない¹³⁾、即ち神が定められた範囲、領域を逸脱してはならない(μὴ παρεκβαίνων τὸν ὀρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα)¹⁴⁾と述べられている。神の定めの対象が自然であっても、事情は変らない。「創造讃歌」(Schöpfungshymnus)と呼ばれている20章では次のように言われている。太陽、月、星は、神の定められたところにしたがって(κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ)きめられた軌道を(τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς)逸脱することなく(δίχα πάσης παρεκβάσεως)、同和のうちに(ἐν ὁμόνοια)巡行する¹⁵⁾。また無限の大海原(τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης)も、それを取り囲む関を越えない(οὐ παρεκβαίνει τὰ περιτεθειμένα αὐτῇ κλείθρα)¹⁶⁾。人間が通ることの出来ない大洋(ὠκεανὸς ἀνθρώποις ἀπέρατος)やその彼方の世界(οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι)も同じ定め(ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου)のうちに¹⁷⁾ある。この最後の句は、教父たちが好んで引用しており¹⁸⁾、クレメンスも「コリント人へのローマ人の手紙」と出典を明記して引用している¹⁹⁾。自然は人間にとって無限の様相を呈するが、神にとってはそうではない。海の彼方の人間にとっては未知の世界(例えばアトランティス?)も含めて、神は一切のものに限界を与える。第一クレメンスでは、教会の礼拝と自然とがほとんど同じ言葉で叙述されていることが一読して明らかである。両者に共通の支配的観念は、秩序(τάξις)²⁰⁾と同和(ὁμόνοια)である。

『バルナバの手紙』において、主は水と十字架を ὀρίζει する、と言われている²¹⁾。この ὀρίζω は、バウアー(W. Bauer)の辞典の語義の分類によると、「(概念を)限定する、規定する、定義する、説明する」の意味に近い²²⁾。「明確に示す」と訳してよいであろう。この意味での ὀρίζω の用例は、新約聖書、使徒教父を通じて他にない。

第一クレメンス、バルナバの手紙以外に、使徒教父のなかでは『ディオグ

ネートスへの手紙』が重要である。しかし、本書の著作年代については諸説があり、二世紀後半以後であることは認められるが、はたしてクレメンス以前と言いうるか問題である。²³⁾ 著作の背景も使徒教父とはかなり異なっている。むしろ次に扱う弁証論者に近い。²⁴⁾

この手紙は、キリスト教はこの世とは「他なるもの」(ξενός)であるとの意識に立って、²⁵⁾ 両者の相違を問題にしている。第七章において、キリスト者に与えられているのは、この地上で見出されるもの(ἐπίγειον εἶρημα)でも、いずれ滅びゆく思想(θυητῇ ἐπίνοια)でもなく、全能の神が注ぎ入れられる真理(ἀληθεια)である、と言われた後、²⁶⁾ キリスト教的神観が説明される。そのなかで、万物の創造主である神によって海は自らの限界のうちに閉じ込められた(ὅ τὴν θάλασσαν ἰδίους ὅροις ἐνέκλεισεν), かれによって一切のものは秩序づけられ、定められた(ὅ πάντα διατέτακται καὶ διώρισται)と述べられている。²⁷⁾ このような考えは、旧約聖書、使徒行伝、第一クレメンスの系譜に連なるものである。しかし、それらと違うところは、本書においては、神が自然を創造し、秩序にしたがって区別された(κατὰ τάξιν διακρίνας)ということが、²⁸⁾ そのままで人間が神を認識することの出来る根拠とはならない、ということが明らかにされている点にある。神認識の根拠は、神が信仰を通して御自身を示された(ἐπέδειξε διὰ πίστεως)ところにある。信仰によってのみ(ἡ μόνη) 神を見ることが許されるのである。²⁹⁾

使徒教父における πέρας 及びその関連語の用例は、上に述べたもの以外はわれわれにとって重要ではない。³⁰⁾

以上の考察から、使徒教父では ὅρος 及びその関連語の用例は少いが、新約聖書の用例における「神論的・キリスト論的」(theologisch-christologisch)³¹⁾ との基本的観念を継承しつつ、それをさらに一方では教会、他方では自然、の二つの異なった領域に展開していることが認められる。両者は領域を別にするが、神の法(νόμος)と秩序の支配する世界(κόσμος)であることにおいては同じである。第一クレメンス、とくにその20章はストアの哲学的宇宙論の影響を強く受けており、ディオグネートスへの手紙は、第一クレメンスよりもギリシア的概念、ギリシア的世界像の影響を一層強く受けている、と言われるが、³²⁾ しかし、ここから直接に自然神学(theologia naturalis)が出てくるわけではない。かえって、ディオグネートスへの手紙のように、自然的神認識は否定的に見られている。バルナバの手紙における ὀρίζω の用法は、われわれが問題にする「定義」の意味に近いものであって、

新しい用例をなしているが、その主体が神であるとの基本線は依然として維持されている。

ギリシア弁証論者に至ると、使徒教父までとは異なった問題の側面があらわれてくる。*ὅρος* 及びその関連語は姿をひそめ、もっぱら *πέρας* が用いられる。同時にそれと関連するいくつかの新しい概念が登場してくる。先ず *πέρας* について言うと、これが地理上の限界の意味で一般に用いられていることは新約聖書の場合と同じである。*πέρας* よりも重要なのは、これの反対概念を言い表わす *ἄπειρος*, *ἀπέραντος* である。これが第一クレメンスで用いられていることは先に述べた通りである。

最初にユスティノスの『トリュポンとの対話』(Dialogus cum Tryphone Judaeo) 5, 6 を取り上げよう。本書のはじめのところでユスティノスは、自分の精神の道程を述べている。ストア派、ペリパトス派、ピュタゴラス派と多くの門を叩いた後、プラトン派に入って一応の満足を見出すのであるが、その頃或る老翁と偶々会って議論を交わす。老翁はかれに、哲学とは何か、哲学の幸福は何か、神とは何か、を尋ねる³³⁾。即ち、プラトン主義における根本問題を問うている。それにたいしてユスティノスは、それぞれの答を定義的に述べる³⁴⁾。翁の問がさらに出され、魂、神、神認識が議論の中心になる。ユスティノスはそれらについて、プラトン主義者としてのかれの見解を説明する。神は不生、不壊 (*ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος*) であるが、魂はそうではない³⁵⁾。不生のものが多くあるとすると、不生のものに差異 (*διαφορὰ*) があることになるが、その差異の原因を追究しても見出すことは出来ない (*οὐκ ἂν εὖροις ἀναζητῶν τὸ αἷτιον τῆς διαφορᾶς*)。かえって思惟は無限に至り (*ἐπ' ἄπειρον ἀεὶ τὴν διάνοιαν πέμπων*)、疲れはてる (*καμῶν*) ことになる。それゆえ、一つの不生のもの、あるいは不生の一者 (*ἐν ἀγέννητον*) があるはずで、それを一切のものの原因 (*ὑπάντων αἷτιον*) としなければならない。このようにユスティノスは述べている³⁶⁾。ここで、無限 *ἄπειρος* は、探求 (*ἀναζητῶν*) に関連して用いられている。探求は先ず差異の、次いでは原因の追求であるが、これは思惟無限の不合理に陥る、即ち発見不可能となる³⁷⁾。無限の探求はありえないのであるから、探求は一たん停止して、「疲れて」、改めて不生の一者に立場を置かなければならないと考えられている。探求の延長上に発見があるのではなく、そこには一種の切れ目が存在している。無限の思惟が否定されるということは、探求の立場に限界があるということである。そして、ユスティノス自身こういった説明はプラト

ンとピュタゴラスの立場に立ってのものであると述べている。³⁸⁾それゆえ、やがてキリスト者であることが判明してくる翁の立場も、未だ回心以前のユステイノスにとっては、既にプラトンに、とりわけ『ティマイオス』に見られる立場だと受け取られる。トリュポンとの対話の5, 4では、翁の立場はティマイオスで世界について述べられていることと同じようなものである、とされているが、ユステイノスの『第二弁証論』10ではもっと積極的にティマイオスが評価されている。哲学者や立法者が語った良きものは、かれらが「ロゴス」のある部分を発見し、観照したことによる (κατὰ λόγου μέρος δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας)。ロゴスの全体が即ちキリストなのである (πάντα τὰ τοῦ λόγου . . . ὅς ἐστι χριστός)³⁹⁾。ところで哲学者の一人、ソクラテスは、人びとに、かれらに知られない神をロゴスの学的探求によって認識するように勧めて、こう言っている。「万物の父また創造者を見出すことも容易でなければ、それを見出した者がすべての人に語ることも確実ではない」。⁴⁰⁾プラトンのティマイオス28Cからのこの引用は、⁴¹⁾神の啓示の必要性を説くために使われている。

ユステイノスにとっては、神探求に限界が存在することは、ソクラテス(プラトン)が既に感じとっていたことであって、そのことを明らかにしたのがキリスト教なのである。哲学はロゴスに基いて神を探求し、神を定義しようとするものであるが、そのロゴスがキリストのロゴスであるとされることによって、哲学的探求に根拠が与えられると同時に、それに限界が設けられる。さらに、これにとどまらず、ロゴスそのものが学的に表明されることになる。したがって、ユステイノスにおいては、探求の限界と真の神の定義との関係は、少くとも理論的には基礎づけられているということが出来る。ただこれをὅρος及びその関連語を用いないで述べているにとどまる。しかしユステイノスが、先にわれわれが取り上げた旧約、新約の個所を問題にしていないことは、かれが神の定義を哲学者の神の定義の延長上で考えていたことを示すものであって、聖書的伝統に明瞭にあらわれている、限界を与える神のはたらきについて十分考慮していないのではないか、との疑いを起させるであろう。これに対しては次のようなことが一種の反論となるかも知れない。たしかに哲学者ユステイノスは、神を「他のすべてのものが存在することの原因」(τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἷτιον)と定義し、⁴²⁾後にはこれを神自身に適用して、「神はかれ[=第二の神]の力と、かれが主であり、神であることとの原因である」(αἷτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι καὶ δυνατῷ

καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ⁴³⁾と述べているが、キリスト者ユスティノスは、因果性よりはむしろ、創造と指導ということで神のはたらきを述べている。⁴⁴⁾それにまた、先の第二弁証論における Tim. 28C の引用の直後で、ユスティノスは、キリストがかれ自身の力 (δύναμις) によって、神を知るようにして下さった、と述べている。⁴⁵⁾しかし、ユスティノスにとっては、神の創造の行為はもとより重要であるにしても、その行為によって自然がどのようになっているかという具体的な事柄は、あまり重要なことと考えられていないように思われる。大海に限界を与える神という具体的表現は出てこないのである。そしてこのことは、ユスティノスにおいては、神と人との具体的な関係の場である「信」の定義が問題になっていないことに結びついてくるように考えられる。

ユスティノスの弟子、タテイアノス (Tatianos) では、ἄπειρος が重要な意味をもっている。『ギリシヤ人にたいする言葉』(Oratio ad Graecos) 20章では次のように述べられている。魂の羽は完全な霊である (πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς πνεῦμα τὸ τέλειον) が、罪のためにこれが失われ、地上、即ちこの世界に墜落する。⁴⁶⁾それで魂は、劣悪なものとの交わり (τῶν ἐλαττόνων μετουσίᾳ) 即ち質料 (ὕλη) を欲し、求める。しかし、原初の状態 (τὸ ἀρχαῖον) に戻らなければならない。これは天空のことではない。天空は無限ではなく (οὐκ ἔστι γὰρ ἄπειρος ὁ οὐρανός), 際限 (τέρμα) によって限られている (πεπερασμένος)。そのかなたによりすぐれた世界が存在する (τὰ ὑπὲρ τοῦτον [= τὸν οὐρανὸν] αἰῶνες οἱ κρεῖττονες)。しかし、多くの人びとは、観照する能力がない (τὸ ἀδύνατον τῆς θεωρίας) ために、かなたのもの (τὰ ἐπέκεινα) について語る事が出来ない。自然探求者、例えば地学者も、自然の変化の原因を自然のうちにもとめて、超越を知らない。これに対して、われわれキリスト者は、預言者を通して、これまでわからなかったことを学んだのである。⁴⁷⁾

ここでは、人間が罪から解放されないまま自然を探究しても、決して自然を超え出ることは出来ないと言われている。その場合には天空は無限なのである。天空の有限性の認識は、天空を超えた彼岸を知るときにのみ可能となる。この個所では、神が天空に限りを定めたことは明言されていないが、暗に前提されている。

12章では、世界や魂の創造のことが述べられている。世界の全構造 (πάσαν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν), 全被造物 (σύμπασαν τὴνποίησιν) は、質料から (ἐξ ὕλης) 生じたものであり、質料は神によって創造されたもの

である。したがって、質料は一方では、区別（*διάκρισις*）されるまでは、無限定の（*ἄπειρον*）ものであり、無形のもの（*ἀσχημάτιστον*）であるが、⁴⁸⁾他方では、分割（*διαίρεσις*）された後は、美しく秩序づけられたもの（*κεκοσμημένον καὶ εὐτακτον*）である。そして、質料からつくられたものの間にも、差異（*διαφοραί τινες*）が存在する。身体の部分、部分は異なっているが、全体としては統一されているように、世界もその創造主によって調和（*ἁρμονία*）している。しかし、この世界は、限りをもち、いずれ分解する（*ὁ κόσμος πέρας λαβὼν ἀναλυθῇ*）。

魂も同じことである。天体にも、天使にも、動物や植物にも、人間にも霊（*πνεῦμα*）が存在するが、それらはみな同一であって、しかも差異をもっている。⁴⁹⁾

タテイアノスの考えを整理すれば、次のようになるであろう。無限者としての神によって有限的な質料が創造される。ここに第一の限界、差異がある。さらに質料のなかで、無限（定）の質料そのものと、限定された質料（個物）とが区別される。これが第二の限界、差異である。そして、質料（個物）相互の間に限界、差異があることになる。これを第三とする。上位のものとの関係、即ち無限定への方向において、「同一性」（*ἐν καὶ ταὐτόν*）が考えられ、下位のものとの関係、即ち限定への方向において、「差異」（*διαφοραί*）が考えられている。このように、限定の概念は、差異、区別、分離、分割の概念に結びつけて考えられている。差異は限界において存し、限界は差異において認識されるのである。したがって、個物の間の差異の認識は、同時にその限界を超えたものの認識でなければならない。タテイアノスは、前述の20章で自然研究者のことに触れているが、かれらは、地域による寒暖の違い、泥の多い海と海草の多い海の違いの原因を、例えば潮汐に帰している、即ち「観照能力がないためになたのものについて語ることが出来ない」ために、自然に内在的な原因しか語ることが出来ない。これを超えるものがキリスト者である、と考えられている。

タテイアノスの立場は、人びとから、「ギリシア人を超え、哲学する無教の人びとを超えて、非ギリシア人の教説（*τὰ βαρβάρων δόγματα*）を新しくつくり出す」と見られるものであった。⁵⁰⁾これが信の立場についての教説となることは明らかである。⁵¹⁾

弁証論者に至るまでのヘブライ的・キリスト教的伝統における限界の意義を考察して来たのであるが、ここでこれまでの論述を要約して置きたい。⁵²⁾

1. 神は被造物、とくに自然にたいして限界を定める。限界は神の創造行為にかかわる。——旧約以来、優勢な考え方。ただし弁証論者では明示的に述べられてはいない。
 1. 1. したがって、被造物は、神にたいして、また相互にたいして限界をもつ。
 1. 2. 被造物の限界、差異、多様性は神から出たものであって、そのかぎり秩序を成している。
 2. 被造物、とくに自然における限界、秩序の存在は、被造物である人間が神を認識する可能性を原理的には与える。——使徒教父に至るまでの考え。
 2. 1. しかし、現実においてはそのような認識は罪のために不可能である。信仰によらなければならない。
 2. 2. ここでも、ギリシヤ哲学にたいする意義評価は、積極的（ユステイノスと消極的（タティアノス））とに分かれる。
 3. 定義はいまだあらわれない。ことに信の立場と結びついた定義はあらわれていない。
 3. 1. 定義の用語が用いられていない。
 3. 2. タティアノスにおいて、限界の概念がやがてさらに翻えられて信の立場の定義となることが出来るような思想が準備されている。

II. 註

- 1) W.F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 2nd ed. (1957), p. 3.
- 2) このことは、ヘブライ思想が何ら論理性をもたないということを意味するものでは無論ない。このことを単にギリシヤ思想との比較からではなく、思想の構造から内在的に解明しようと試みておられるのが有賀鉄太郎博士である。『キリスト教思想における存在論の問題』（1969）において博士はヘブライ思想を「ハヤトロギア」(haya-thologia) と呼ぶことを提唱されている。これにたいしては、その論理、ロゴスが明らかではないとの疑問が生じるが、しかし、ロゴスが何か、と問うことがそもそもヘブライ思想に即していないのであって、むしろ、ロゴスは何処から出てくるか、と問うべきであろう。ハヤトロギアのロゴスは神のハヤー (hayah, 出エジプト記 3, 14 参照) から出てくるというのがその答となるであろう。このことを今のわれわれの問題に引き寄せて考えるならば、限界づけ、限界、論理は、対象を限定する神の行為そのもののうちにある、ということであろう。
- 2 a) さらに箴言 30, 4 参照。
- 3) セプトウアギンタでは、新約聖書には用いられていない *ὁρισμός* が使われている。ただし「定義」の意味ではない。cf. E. Hatch and H.A. Redpath, *A Concordance*

to the Septuagint, (1897) ad loc.。

- 4) ὄροςの縮小辞 ὄριον は12回用いられているが、圧倒的に地理的な意味である。旧約の海にたいする限界の意味では用いられていない。
- 5) Cf. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Art. ὄριζω (ἀφορίζω, ἀποδιορίζω, προορίζω) von K.L. Schmidt, 5. Bd. S.453-457。
- 6) H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte, in Handbuch zum Neuen Testament, (1963), S. 100。
- 7) コンツエルマンは、使徒行伝のこの個所の「探求」は、旧約聖書におけるように、「意志の事柄」(Sache des Willens)ではなく、「認識の事柄」(Sache des Erkennens)であるとデイベリウスを参照して述べている (ibid., S. 100)。cf. M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, 2. Aufl. (1953), S.33ff.。デイベリウスは、「人間をそのような探求へと誘うものは、神の定めた καιροί と ὁροθεσίαι τῆς κατοικίας である。しかしこのような理解は、歴史的動機解釈においてではなく、ただ哲学的動機解釈においてのみ生ずる」(ibid., S. 35。原文ゲシュペルト)と言い、探求の対象によって探求の性格が規定されていることを認めている。しかしこのことは、先に(8頁)述べたように、ὄρος が探求の立場を直接に規定している、ということとは異なる。
- 8) Strom. I. Cap. XIX. 91, 3-4=II 58, 19-32。
- 9) キッテルの辞典には πέρας 及びその派生語は採録されていない。神学的意義を有していないと判断されたためであろう。
- 10) Cf. O. Michel, Der Brief an die Hebräer, in Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament, 12. Aufl. (1966), S. 252。
- 11) Ibid., S. 372f.。
- 12) 言いかえると、この定義からそれらの事例が導き出されたと言うよりは、事例から定義が帰納されて出て来ているように思われる。
- 13) I Clem. 40,1f.。
- 14) Ibid., 4 1,1.。
- 15) Ibid., 20, 3.。
- 16) Ibid., 20, 6. ヨブ記38, 10: ἐθέμην δὲ αὐτῇ ὄρια περιθεῖς κλείθρα καὶ πόλιν と比較せよ。
- 17) IClem. 20, 8.。
- 18) Irenaeus, Adv. haer. II.28,2(間接的); Origenes, De princ. II. 3, 6(Oceanus intransmeabilis hominibus), Select. in Ezech.VIII.3; Hieronymus, Ad Ephes. II.2. cf. J.B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I. Vol.II (1890), p.72f.。
- 19) Strom. V. Cap. XII. 80,1=II. 379,4f.。
- 20) Cf. Kittel, op.cit., Art. τάσσω von G. Delling, 8. Bd. S.31。

- 21) Barn. 11, 8; cf. 12, 1。
 - 22) W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 5. Aufl. (1958), ad loc.。
 - 23) 本書をクレメンスの師、パンタイノス (Pantainos) に帰するマルウ (H. I. Marrou) の説は甚だ興味深いが、決定的な証拠に欠けるようである。F. L. Cross, The Early Christian Fathers, (1960), p.28による。
 - 24) Cf. ibid., p.27。
 - 25) Cf. Diogn. 5,5。
 - 26) Ibid., 7, 1f.。
 - 27) Ibid., 7, 2。
 - 28) Ibid., 8, 7。
 - 29) Ibid., 8, 6。
 - 30) ここで取り上げなかった個所をあげておく。ὁρίζω: Herm. vis. 2, 2, 5; Barn. 19, 1; Diogn. 5, 10; Ign. Eph. 3, 2; Did.11,9. ὅριον: I Clem. 29, 2; Diogn. 11,5. πέρας: I Clem. 36, 4。
 - 31) Kittel, op. cit., Art. ὁρίζω von K.L. Schmidt, 5. Bd. S. 454。
 - 32) W. Eltester, Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, New Testament Studies, Vol. III (1956-1957), S. 108.113。
 - 33) Dial. 3, 4。
 - 34) Ibid., 3, 4f. 神の定義に関しては, 4, 1; 5, 6 参照。
 - 35) Ibid., 5, 4f.
 - 36) Ibid., 5, 6。
 - 37) この議論はわれわれに, フラトンの『パルメニデス』におけるイデア論反駁, 即ちイデア論が無限背進 (regressus ad infinitum) の不合理に陥るという, いわゆる「第三の人間」の論を思い起させる。cf. Parm. 132, a-b。
 - 38) Dial. 5, 6。
 - 39) Apol.II. 10, 2i.。
 - 40) Ibid., 10, 6: “παρατεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐδίδαξε, πρὸς θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὔτρεπετο, εἰπὼν «Τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὐθ' ἐῴρειν ῥάδιον, οὐθ' ἐδιδόντα εἰς πάντα εἰπεῖν ἀσφαλές»。
- διὰ λόγου ζητήσεως は, ラウシェン (G. Rauschen, Frühchristliche Apologeten, 1 Bd. (1913), Bibliothek der Kirchenväter, S. 150) によれば, 《mittels vernünftiger Untersuchung》, アンドレセン (C. Andresen, Logos und Nomos, (1955), S. 349) によれば, durch die wissenschaftliche Untersuchung des Logos》と訳される。本文の訳は後者による。なお, ユステイノスのこの

表現とクレメンスの Strom. VIII. Cap. I. 2. 1=III. 80, 17の *διὰ τῆς λογικῆς… ζητησεως* との表現を比較することは、興味深いであろう。しかし、両者の意味を的確に把握するためには、ほとんど初代キリスト教思想の全体を解明することが必要となるであろう。*ζητεῖν* については、アンドレセンの上掲箇所及び S. 134, Aam. 64に中期プラトン主義の用例が検討されている。

- 41) プラトンの原文は、「確実ではない」ではなく、「不可能である」(*ἀδύνατον*) を読んでいる。他にも若干の違いがある。ユステイノスの読み方は、同時代のプラトン主義者、アルビノス (Albinos) などの読み方と同じである。cf. Chadwick, op. cit., p. 128, n. 25。チャドウィックによれば、これはプラトン詞華集の一部であって、学童も知っているほど人口に膾炙した句であった。しかしこれと別の見解もある。cf. J. H. Waszink, *Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, *Vigiliae Christianae* Vol. 19 (1965), S. 143, Anm. 28。
またクレメンスの Tim. 28c の引用の回数は、直接のものだけでも 100 以上に及ぶかれのプラトン引用のなかで、数多い方に属している。Protr. VI. 68, 1 = I. 51, 28-30 ; Strom. V. Cap. XI. 78, 1 = II. 377, 25f., V. Cap. VIII. 86, 2 = II. 383, 5 (間接的), V. Cap. XIV 92, 3 = II. 386, 25f., V. Cap. XIV 133, 7 = II. 416, 17 (間接的), V. Cap. XIV 136, 3 = II. 418, 10f. (間接的)。
- 42) Dial. 3, 5 ; 4, 1 ; 5, 6 。
- 43) Ibid., 129, 1 。
- 44) Cf. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, (1923, repr. 1968), p. 134 。
- 45) Apol. II. 10, 7 。
- 46) Plato, Phaedrus 244a-257b の物語を参照。^{ミュートス}
- 47) Tatianus, Orat. 20。敘述の順序は、原文と多少違って、前後していることもある。
- 48) この考え方は、プラトンの先在的資料の思想にたつたものである。これを修正して、創造されたものとしている。タテイアノス (ibid., 5), テオピロス (Theophilus, *Ad Autolycum* II, 4. 13), アウグスティヌス (*Confessiones* XII. 8, 8) がそのような考え方をとっている。cf. H. A. Wolfson, *Philo*, Vol. 1. 4th pr. (1968), p. 113, 300-309, 323f. 。
- 49) Tat. Orat. 12 。
- 50) Ibid., 35 。
- 51) ここでクレメンスとの関係が問題になる。それについては、M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, (1960), S. 116 ff. 参照。
- 52) 弁証論者において本文で言及しなかった箇所のいくつかをここで補っておく。*ἀπειρος* : Tat. Orat. 14. 34 ; Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 5, 1 (Euripides の引用). 27, 1. *ἀπέραντος* : Just. Apol. II 28, 1. Dial. 119, 5 。

III. クレメンスにおける「限界」と「定義」の概念 ——ギリシア思想との関連における——

われわれは、ヘブライ的・キリスト教的伝統における「限界」概念を追求した後、順序として、ギリシア的伝統におけるそれを追求しなければならない。しかし、これはあまりに広範、多岐にわたるので、クレメンスと関連するところに考察を限定し、必要に応じてその周辺に論じ及ぶことにしたい。

クレメンスがギリシア思想に通暁し、哲学者や詩人たちの言葉を教多く引用していることは、周知の事実である¹⁾。「クレメンスほど引用の好きな著作家はいない」。かれは、原文を可能なかぎり正確に引用することを建て前としているように思われる。パラフレーズすることは努めて避けている²⁾。このことは、ソクラテス以前の思想家 (die Vorsokratiker) の文章をクレメンスが引用する場合にも認められる事実である。ソクラテス以前の思想家の現存する断片のいくつかは、クレメンスの引用に負うている。

クレメンスは、『ストロマタ』2巻21章で、人生の目的、最高の幸福について哲学者たちの見解を紹介している。その一つとして、デモクリトス (Demokritos) の名前があげられている。デモクリトスは、『目的について』 (περὶ τέλους) という書物のなかで、人生の目的が存在すると考え、それを愉快 (εὐθυμία) と呼び、しばしば次のように述べている、とクレメンスと言う。「何故なら快と不快とは〈役立つものと役立たぬものとを〉示す境界 (ὁρίος [= ὄρος]) である³⁾」。この意味での限界は、断片 B 188 の、有用無用の限界が快と不快である、ということや、エピパニオス (Epiphanios) が引用する断片 A 166 の、欲望と苦痛の限界⁴⁾、ということによってわかるように、人生の目的や幸福に関して、価値と反価値が分別される一種の規準と考えられている。この ὄρος の用法が、クレメンスの『ストロマタ』5巻14章につながるものと考えられる。ギリシアの智慧はみなヘブライ人からの剽窃であることを論ずるこの章の終り、したがって5巻の終りで、エムペドクレス (Empedokles) が神的な精神を得るものの幸福と、神々について暗い思いしかもたないものの悲惨について歌っている個所を引き、「かれは知と無知 (γνῶ-

σις καὶ ἀγνοσία) が幸福と悲慘の境界(ὅροι)であることを神的に明らかにした」, とクレメンスは述べている⁵⁾。この ὅρος の用法が デモクリトスの引用における用法と似ていることは確かであろう。

ὅρος について, クレメンスが引用しているもう一つの個所は, アナクサルコス (Anaxarchos) のものである。クレメンスは, 1 卷 5 章の終りで, 哲学は真理と存在する事物の本性を採求するものであると規定し,⁶⁾ 6 章で, そのような哲学が訓練として必要であることをいろいろな例をあげて説いている。アナクサルコスは, 『王支配について』(Περὶ βασιλείας)で, 博識は人によって益にも害にもなる, 「人は時の量を知らなければならない, 何故なら, それが智慧の ὅρος であるから」, と述べている。⁷⁾ この ὅρος の意味は, もとのアナクサルコスの意味であるのか, 分明ではない。ディールス・クランツ (Diels-Kranz) は, der Weisheit Grenzstein, 即ち智慧の境界と訳しているが, クレメンスがこの意味で理解したかは問題である。⁸⁾

πέρας については, クレメンスは, パルメニデス (Parmenides) から一つ引用している。先のエムベドクレスの個所の少し前で, 必然 (Ἀνάγκη) が天に星の限界 (πεῖρατα ἀστρον) を守るようにさせた, とのパルメニデスの言葉を学ぶように勧めている。⁹⁾ この後で, エピクロス派のメトロドロス (Metrodorus) がメネストラトス (Menestratos) に, 人間が死ぬべきことと, 限られた生 (βίον ὀρισμένον) をもつにすぎないことを銘記するようと言っている言葉をクレメンスは引用しているから,¹⁰⁾ これらの個所を含む 14 章の全体が, 人間や自然の限界を主要なテーマの一つにしていることが知られる。これが間接的に神の弁証となることは言うまでもない。¹¹⁾ クレメンスは, そのことの証言をギリシアの著作家から引き出して, ここに集めているのである。

クレメンスがギリシアの思想家の文章を繰返し引用するのは, 以上の僅かな例からも判明するように, ギリシア人たちが限界について知っており, またその限界の認識が神の存在の認識を可能にする筈のものであったことを指摘するプロトレプティコスの意味においてであると同時に, 実はかれらの知識がヘブライ人からの剽窃であり, この知識においても聖書の人びとの方が古いことを主張するアポロギアの意味においてである。それゆえ, ソクラテス以前の思想家たちからの引用は, クレメンスにとっては, 決定的重要性をもつものではない。自然における限界を言うのであれば, 『第一クレメンス』20 章が遥かに明晰であり, また美しい文章でもある。事実クレメンスは, プロトレプティコスとしても, 『第一クレメンス』20 章の創造讃歌に比せられる言

葉を前面に出して述べている。

『プロトレプティコス』(ギリシア人への勧め, *Protreptikos*)の始めの方で、古い楽人、オルペウス (*Orpheus*)の古い歌にたいする新しい楽人、イエス・キリストの新しい歌によせて、こう言っている。

「実にこの歌こそ、一切のものを調和的に秩序づけ、また、宇宙全体がそれと調和するようにもろもろの要素の不協和音を秩序あるシンフォニーへと調整したものなのである。またそれは、大海を解き放ってそのなすがままにまかせるとともに、大海が陸に浸食することを防いだ。反対にまたそれは、波に運び去られる陸を堅固にし、陸を海への境界としてかためた。さらに、あたかもドリア調をリュディア調に混ぜるように、猛火の勢をも大気で鎮めたのは実にこれであった。またそれは、大気の肌さす寒気を火を混合することによって馴化し、これら万象の調子はずれの音を調和的に混ぜあわせたのである、・・・」¹²⁾

ソクラテス以前の思想家、詩人たちの言葉は傍証、例示となることは出来るが、それだけでプロトレプティコスの核心を形成することは出来ない。その理由として、かれらの「限界」概念がそのままでは、キリスト教思想と異質的なものであることが考えられる。シュテンツェル (*J. Stenzel*)によると、ギリシア人の限界についての思想は次のような特質をもっている。

「ギリシア人にとって、適度の思想 (*der Gedanke des Maßes*) は早くからかれの本質に必然的な観念となった。かれは、限界 (*die Grenze*)、終極 (*das Ende*)、『目的』(*Telos*)、『限り』(*Peras*) など、それを超えて存在するものをもはや想定することが出来ないところのものを要求する。しかしかれは、この限界が目に見えるものでないことを暗に知っている。何故なら、もし見えるものであるとすると、思惟は抗い難い力をもって、感覚的に表象される限界を再び超え出ようとするであろうから。したがって、限界は思惟においてのみ現実的であり、・・・端的に思惟そのものである」¹³⁾

思惟においてのみ現実的であり、かつ思惟そのものであるような限界を、ヘブライ的・キリスト教的思想は知らない。たしかに、限界は見えないとの性格ももっている。ヘブライ的・キリスト教的思想においてもそうであって、限界は人の眼に見えないことがある。それは何よりも、神が定め、「神が見て、良しとされた」¹⁴⁾ものだからである。しかし、それだからと言って、思惟においてのみ現実的であるのではない。神によって有へと呼び出されたものは、その時、その所において見えないことはあっても、確固として存在している。

「地のはて」「世界の涯」と言われているとき、それは、ある場合には嗣業を約束された地のことであり、またある場合には伝道が遂行されなければならない世界のことである。¹⁶⁾まさしく、「望んでいる事がら」、「まだ見ていない事実」、即ち信仰の「確信と確認」の対象である。¹⁷⁾しかし、それはやがて見ることの出来るものである。限界が見える場合には、見える限界を超え出ようとすることは、ヘブライ的・キリスト教的思惟でも、ギリシヤ的思惟でも変わらない。ただ前者においては、その都度その都度限界が認められる場合、それは思惟へと超えられるのではなく、信仰において、はたらきつつ存在する神へと超えられるのである。つねに新しい限界へと超えられるのではなく、限界の根拠としての神へと超えられるのである。¹⁸⁾

このように、存在としての、より厳密に言うならば、存在のはたらき（「あらしめる」というのはたらき）としての「限界」概念は、思惟としての「限界」概念とは異なる。¹⁹⁾純ギリシヤ的な「限界」概念を、信の立場へのプロトレプティコスとして用いることが出来ない理由はそこにある。思惟としての「限界」概念を存在としての「限界」概念と等置することは許されないし（神観念がこれを禁ずる）、前者をもって後者に替えることも不可能である（信の立場の放棄）。したがって、クレメンスにとって残された可能性は、前者をそのまま受容、または排除するのではなく、受けいれやすい形に置き換えて受容することであった。このことが最もよく認められるのは、「節制」（*σωφροσύνη*）の概念をクレメンスが使用する場合である。この本来ギリシヤ的な観念は、限界、限度の自覚という思惟の事柄、即ち知であると同時に、徳として実践の事柄でもあった。クレメンスは『ストロマタ』6巻15章で、思慮（実践知、*φρόνησις*）は知（*γνώσις*）に従い、節制は思慮に従う、何故なら思慮は神的知であり、神化された者において存在するが、節制は可滅的なもので、哲学する者に存在する、と述べている。²⁰⁾節制は思慮を媒介として知に結びつくが、不完全な思慮であって、完全な知からは隔っている。このようにしてクレメンスは、思惟の、したがって知の立場を最も尖鋭に示す「限界」概念と結びついている「節制」の概念を、²¹⁾人間の営みのなかの最高の次元においてではなく、それよりは低い次元で処理することになる。節制の概念がギリシヤ思想においてもっている「増上慢」（*ὕβρις*）にたいする位置、即ち傲り高ぶって、神々の域を侵すことにたいして、人間が定められた限度を守るという、本来神関係においてとらえられていた意義は失われることになる。²²⁾

クレメンスの「節制」が、かれの信の立場に本質的に切りむすばないこと

は、以上に述べたことから予想されるであろう。節制は一般に欲望や快楽の制限にかかわる態度と解せられ、「節制とは、選択と回避によって思慮の判断を護る態度であると定義される」²³⁾神認識とは直接関係のない、生活上の一徳目になっている。その点では、主に牧会書簡に見出される新約聖書の用例と大差はない。²⁴⁾もとより相違もある。クレメンスの節制は、遠く隔っているとは言え、知の立場からの出自の特質をとどめている。思慮と結びついた用例が少なくないことが、この事実を示している。またそれは、限界にかかわるという性格も失ってはいない。もともと節制が限度の観念に結びついていたことは、プラトンの『国家』(Respublica) 399bなどから知られる。²⁵⁾クレメンスは、キリスト者の生活について細かい点まで詳しく論じている『パイダゴゴス』2巻で、節制の概念を、「量り、限度」(μέτρον)の概念、「限界」(ὅρος)の概念によって具体的に展開しているように思われる。例えば、飲酒、笑、話、睡眠についてなど。²⁶⁾それらに基本的な考え方は、人間の自然的本性に属する事柄は取り去る必要はなく、適当な限度内にとどめておけばよいということである。²⁷⁾しかもこの限度は、「自然的本性」(ὅποσα φυσικά)と無関係に外から与えられるものではない。「自然的本性による欲求は、自足によって限界づけられている」。²⁸⁾勿論クレメンスは、ヘブライ的・キリスト教的伝統を受けついでいるかぎり、量りが神によって与えられるということもよく承知している。覚知者は何事を為すにも、罪から身を制するのであるが、それはかれが、「神によるまことの正しい量り」である聖書の言葉を聞いているからである。²⁹⁾

クレメンスが節制、限度について二つの面をあわせもっていることは、³⁰⁾以上の考察から明らかにされたが、これにたいして新約聖書は、自然的本性に内在的な限度を知らないと言うことが出来る。このことは、μέτρονの代表的な用例を二つあわせ考えるならば、直ちに判明する。³¹⁾マルコによる福音書4, 24:「あなたがたの量るそのはかりで、自分にも量り与えられ、その上になお増し加えられるであろう」。コリント人への第二の手紙10, 13:「わたしたちは限度をこえて誇るようなことはしない。むしろ、神が割り当てて下さった地域の限度内で誇るにすぎない」。

クレメンスが節制の概念を、その本来的な、ギリシヤ的な意味で受容していないということは、同じ程度に、ギリシヤ的な限度の概念の場合にも妥当するように思われる。クレメンスは、限界を知の根拠乃至目的に関係づけないうで、知の立場のための一つの手段、条件にかかわるものと理解している。

『ストロマタ』6巻12章では次のような意味のことが述べられている。即ち、知(γῶσις)はそれ自体のために選ばれるべき最も完全な善である³²⁾、われわれは、知ることそれ自体のために知を受けいれよう³³⁾。覚知者は、所有や使用に関して、必要性の限界を超えない程度に欲望を制限する。それはかれが、この世での生活は認識の拡大や知の獲得に必要であると考えて、生きることではなく、よく生きることを重んずるからである³⁴⁾。

ここでは、自己目的的に追求される知を支える生活上の必要について、「限界」が考えられているが、認識の究極的な対象である知それ自体、認識それ自体とは無関係である。クレメンスは、「生きることではなく、よく生きることが大切である」という、プラトンの『クリトン』48bにあるソクラテスの言葉を引用しているが、たしかにこの言葉の意味するところに関するかぎり、クレメンスはソクラテス(プラトン)の思想に従っているように思われる。

『クリトン』でソクラテスが語っているのは、「よく」ということが、「正、美、善」、即ち「真理そのもの」³⁵⁾にかかわっているということであるが、クレメンスも知が真理にかかわり、したがってそのことがよく生きることの内容をなしている点では同じだからである³⁶⁾。しかし限界に関しては、プラトンの思想と異なる。何故なら、プラトンの「限界」(ὅρος, πέρας)は、普遍的定義の可能性をめぐる展開されて来たイデア論の文脈のなかで考えられているからである。イデアは個物の存在根拠であると同時に、認識根拠でもある。プラトンがイデアを単に論理的根本原理などと言ったものではなく、実在性を有するものと考えていたことは、少なくとも中期までの対話篇、とくに『ハイドン』、『国家』では確実である。クレメンスはこのようなプラトンのイデアについて知っている。『パイドロス』でプラトンは、真理についてそれをイデアであると言って説明している**。イデアは神の思念であって、これを非ギリシア人たちは神のロゴスと呼んだ³⁷⁾。クレメンスは、この引用の後半において知られるように、イデアを神の思惟内容とするプラトン主義の解釈に立って³⁸⁾、プラトンのイデアを一応認めることが出来るが、それもむしろ、神のロゴスと言われるべきものであると考えている。したがって、イデア論を本質的には受け入れることが出来ないで、再解釈によって認めるにとどまる。このことは、クレメンスが『ストロマタ』6巻17章で、神は一切のものの主である、と断言した後に、真理には二つの形(δύο ἰδέαι),名称と実物、があつて、ギリシア人の哲学者たちは名称を語り、われわれ非ギリシア人は、実物を語る、と述べていることからわかる³⁹⁾。言い換えると、イデ

ア論を含めてギリシアの哲学思想は、表現形式 (λέξις) における真理性は有しているが、真理の実質乃至意義は有していないと判断されている。

クレメンスが、プラトンの「限界」の思想の形式的側面を採用することになる事情は、上に述べた通りであるが、それはクレメンスが、かれの立つ信の立場から意図的にそうしたということとともに、プラトンからアリストテレス、さらにストアに至るギリシア哲学思想が、*ὅρος* を優勢的に「定義」にかかわる意味で用いるようになったという事情にもよるところが大きい。アリストテレスは、*ὅρος* を本質 (*οὐσία*)、形相 (*εἶδος*) について、即ちものの存在、非存在を別にしてなされる、ものの本質についての言表であるとした。⁴¹⁾「定義」(*ὁρισμός*) がそれをあらわす術語である。ここから *ὅρος* は、「概念」を意味することにもなる。クレメンスの「定義」もここに由来している。ただそれがストアの論理学を経てクレメンスに届いている。ストアの論理学は、クレメンスに大きな影響を与えており、クレメンスは、『ストロマタ』8巻を、ストアの論理書からの数多くの抜粋を含む論理的方法についての論文として書いている。⁴²⁾

論理的方法としての定義が、クレメンスの思想にどの程度の影響を与えたかは、『ストロマタ』8巻を、それが利用している資料とともに精査した上でなければ、確定することは出来ない。ここでは定義に関して、三つの点だけ取り上げておきたい。

1. 定義の使用法。クレメンスは、議論を進める場合に、先ず用語の定義を行ない、その後にその事柄についての証言、とくに聖書の証言を列挙するという方法を取っている。重要な概念の多くは定義がなされている。その際、哲学者の定義が採用されることも多く、なかでもストア、とくに古ストアのクリュシッポス (Chrysippos) は、重要な資料となっている。『パイダゴゴス』初巻は、クレメンスのこのような論述方法を典型的に示している。とくに9章76から81にかけては、その定形が見られる。先ず、概念の定義が、例えば「訓戒とは、配慮ある非難である」⁴³⁾のように「何々とは、何々である」の形で述べられ、次に聖書の言葉が引用されて、实例乃至典拠が示される。訓戒の場合には、マタイによる福音書23、37やエレミヤ書3、9などが引用されている。この仕方が、ヘブル人への手紙11章と似ていることは明らかであるが、⁴⁴⁾しかしクレメンスは、この点でも、前者よりも一層明瞭にギリシア的・ストア的伝統に近づいている。

2. 論証法。同じ『パイダゴゴス』初巻から例をあげておきたい。クレ

メンスは、神は善である、即ち主が憎まれるものは何一つない、ということを次のように手続きで論証している。

前提Ⅰ a. 神はあるものを憎んで、しかも同時にそれが存在することを欲する、ということはない。

b. 神はあるものが存在しないことを欲して、しかも、存在しないことを欲するものが存在することの原因になる、ということはない。

c. 神はあるものが存在することを欲しないが、しかもそれが存在する、ということはない。

前提Ⅱ a. もしロゴスがあるものを憎むならば、ロゴスはそれが存在しないことを欲しているのである。

b. 存在するもので、神が存在の原因を与えていないものはない。

結論Ⅰ a. 神はいかなるものも憎まない。

b. ロゴスはいかなるものも憎まない。

(c. ロゴスと神は一つであり、ともに神である。ヨハネによる福音書 1, 1)

結論Ⅱ 神は創造したものを何一つ憎まないとすれば、神はそれらを愛する、ということが帰結される。

以上はクレメンスの叙述の順序に従って書いたものである。これが定形的な三段論法 (συλλογισμός) ではないことは明らかであるが、論理的論証の体裁はそなえている。⁴⁵⁾

3. 探求と発見の定義。ギリシア哲学において開発された論理的方法は、単に思惟の道具、方法として、またその表現形式として用いられているだけではない。それを用いたということが、信の立場の内実にかかわってくることがある。即ち、ソクラテス以前の思想家に見出される「探求の道」(ὁδὸς διζησιος)⁴⁶⁾としての哲学は、プラトンにおける問と答のダイアレクティケーとなり、それがさらにストアにおいて定式化されるのであるが、これをクレメンスは採用して、信と知の立場の関係を言い表わすのに利用している。そしてそれが同時に、マタイによる福音書 7, 7 と合致しているのである。『ストロマタ』6巻15章で、「グノーシスは発見に至るまで探求されねばならない。しかして探求とは把握することへの努力である。……発見は探求の限界であり、終止である」と述べている。⁴⁷⁾同じく5巻1章では、「信仰は探求とともに前進しなければならない。……全く探求してはならない、とは私は言わ

ない。『探求せよ、そうすれば発見するであろう』とされているからである」と述べている。⁴⁸⁾ここで探求と発見の定式が、信の立場にかかわっていることが重要である。

ギリシア思想における「限界」と「定義」の概念を媒介として、クレメンスは信の立場を概念的に位置づけることが出来るようになった。一方では、信は知にたいして、それを自らの立場への探求の立場として限界づけ、他方では、信は自らの立場のなかで、高次の知への運動を可能にしている。このような信の立場の二重性、より正確に言うならば二重方向性は、別の面から観るならば、知の立場を信以前と信以後に二分する信の規準的性格に基づくものである。信は自らの立場を（したがって他の立場を）限界づけ、自らの立場を定義する。そこに信の規準的性格があると考えられる。「信は認識の規準である」⁴⁹⁾

しかしながら、クレメンスにおいて一つのことと考えられるいる、信の規準性と知の立場の分断とは、信の立場にとっても 知の立場にとってもなお問題をはらんでいる。ことに知の立場の多義性は、クレメンスの立場に根本的な問題が残されていることを示唆している。しかし、そのためにクレメンスの努力は過少に評価されてはならない。この時代までで、キリスト教思想がギリシア思想と接触して生み出した最良、最高のものがクレメンスに見出されるのである。知の問題がキリスト教自身によって要求される課題となったのである。⁵⁰⁾

III. 註

- 1) クラウゼ (W. Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, (1958), の統計を佐藤吉昭氏が紹介している。Y. Sato, Die Biene — Eine Sachanalyse zum Naturverständnis des Klemens von Alexandrien —, Memoirs of Kyoto Sangyo University, Foreign Language and Culture, Vol. II. (1970), S. 90f.。
- 2) K. Reinhardt, Heraclitea, jetzt in Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, herausg. von H-G. Gadamer, (1968), S. 205.
- 3) Strom. II. Cap. XXI. 130, 4=II. 184, 10-13. Diels-Kranz, 68B4。訳は、山本光雄訳編, 初期ギリシア哲学者断片集, (1958), p. 79 による。
- 4) Epiphanius, Adv. haer. III. 2, 9。

- 5) Strom. V. Cap. XIV. 140, 5 = II. 420, 28-421, 4。エムペドクレスの引用は, Diels-Kranz, 31B132。
- 6) Strom. I. Cap. V. 32, 4 = II. 21, 17-18。
- 7) Strom. I. Cap. VI. 36, 1 = II. 23, 22-26。アナクサルコス引用は, Diels-Kranz, 72B1。
- 8) オーファベック (F. Overbeck, Die Teppiche, (1936) S. 182) は, das Wesen aller Kunst, カステ (M. Caster, Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate I, Sources Chrétiennes 30, (1951), p. 72) は, la définition de la sagesse, コックス (A.C. Coxe, The Ante-Nicene Fathers, American Edit., vol. II. (repr. 1956), p. 307) は, the end of wisdom と訳している。英訳が穏当なところかも知れない。
- 9) Strom. V. Cap. XIV 138, 1 = II. 419, 12-20。
- 10) Ibid., 138, 2 = 419, 21-23。
- 11) これについては, クレメン스는引用していないが, ヘラクレイトスの断片 (Diels-Kranz, 22B 120) が参照されてよいであろう。「東と西は熊星のところで限られている, そしてこの熊星と相対するところに, 青空のかがやきをもつゼウスの境目がある」(田中美知太郎訳による。『ギリシア思想家集』, 世界文学大系63, (1965), p. 43)。
- 12) Protr. I. 5, 1 = I. 5, 33-6, 6。
- 13) J. Stenzel, Zur Entwicklung des Geistbegriffes in der griechischen Philosophie, jetzt in Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, S. 224f。
- 14) 創世記 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31。
- 15) 一例をあげると, 詩篇 2, 8 (第一クレメンス 36, 4)。
- 16) 一例をあげると, ユステイノス, Dial. 42, 1。
- 17) ヘブル人への手紙 11, 1。
- 18) ブルトマン (R. Bultmann) は, 旧約思想とギリシア思想を比較して, 神が人間に卓絶した力をもっていて, 人間はその前で自らの虚無性に気付かなければならない, という点では両者同じであるが, そのことから導き出される帰結が違うと言う。
 "Für den Griechen folgt daraus die Mahnung zum Maßhalten, zur Bescheidung; für das Alte Testament die Mahnung zum schlechthinnigen Vertrauen auf Gott." 一方は節度, 節制 (σωφροσύνη), 他方は信仰 (πίστις) が帰結されるというのである。R. Bultmann, Glauben und Verstehen, 2. Bd. 3. Aufl. (1961), S. 52。
- 19) 二つの「限界」概念は, 一方は, 《ontologisch》, 他方は《ontisch (-hayathologisch)》として特徴づけられるであろうただし, この《ontisch (-hayathologisch)》なる概念は, 有賀博士の「ハヤ・オントロギア」(haya-ontologia) と同じではない。《onto-

logisch》にたいする限りで《ontisch》であり、それが《hayathologisch》な思想の基盤をもっていることを表現するために、二つを結びつけたのである。

これら両者にたいして、グノーシス主義の「限界」概念の特徴は、《ontisch-ontologisch》と呼ばれてよいであろう。グノーシス主義の「限界」概念は、別に論じなければならない大きな問題であるが、筆者の前掲論文はその点に若干触れるところがあった。

- 20) Strom. VI. Cap. XV. 125, 4f. = II. 495, 7-12: “γνώσει μὲν οὖν ἐπεταί φρόνησις, σωφροσύνη δὲ τῇ φρονήσει.” (125, 4)。
- 21) ルック (U. Luck) は、プラトンの『カルミデス』 (Charmides) 159-176が示しているように、節制を定義する試みは否定的な結果に終わっており、それゆえ、「σωφροσύνηにおいて問題となるのは、何かあるものについての知ではなく、知ることそれ自体を知る知 (das Wissen des Wissen selbst) である」と述べている。Kittel, op. cit., Art. *σώφρων* von U. Luck, 7. Bd. S. 1096。先のシュテンツェルの、「端的に思惟そのものである限界」と内容的に結びついていることが明らかである。
- 22) Cf. Aeschylus, Persae, 820. 825. 827 ; Sophocles, Ajax, 118-133。
- 23) Strom. II. Cap. XVIII. 79, 5 = II. 154, 17-19。シュテーリン・フリュヒテルは、Chrysippi fragmenta moralia 274, 275 (Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta, 3. Bd. (Nachdruck, 1964), S. 67) などの参照を指示しているが、これにはさらに、プラトンの『クラテュロス』 411e が参照されてよいであろう。ここでプラトンは、節制の語源的説明を行なっている。“σωφροσύνη δὲ σωτηρία . . . φρονήσεως”。なおアリストテレスにも見られる。cf. Ethica Nicomachea VI 5, 1140b11-12。クレメンスは『ストロマタ』 7巻3章では (Strom. VII. Cap. III. 18, 2 = III. 13, 22f.), “σώζων . . . φρόνησιν σωφρονεῖ” と言っている。シュテーリンは、ここでは、先の典拠を逸していない。
- 24) 牧会書簡の用例においてはじめて、ヘレニズム的通俗哲学の影響が認められる、と言われる。Luck, op. cit., S. 1000。
- 25) “μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετρώως ἐν πᾶσι τοῦτοις πράττοντα . . .”
- 26) Paed. II. Cap. II. 21, 1 = I. 168, 25f., ibid., 22, 4 = I. 169, 24, Cap. VII. 58, 1 = I. 192, 4f. cf. Cap. IX. 78, 5 = I. 205, 24。
- 27) Paed. II. Cap. V. 46, 1 = I. 185, 21-23: “ἀπλῶς γὰρ ὅποσα φυσικὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν, ταῦτα οὐκ ἀναιρεῖν ἐξ αὐτῶν δεῖ, μᾶλλον δὲ μέτρον αὐτοῖς καὶ καιρὸν ἐπιτιθέναι πρέποντα。”
- 28) Paed. II. Cap. I. 16, 4 = I. 166, 5f.: “αἱ γὰρ κατὰ φύσιν ὁρέξεις αὐταρχεῖα περιορίζονται。”
- 29) Strom. II. Cap. XI. 50, 2f. = II. 139, 16-24。

- 30) 節制についての今一つの面については, Strom. II. Cap. XX. 126, 1 = II. 181, 19: 「何故なら, 神の最大の賜物は節制だからである」に明らかである。
- 31) ダイスナー (K. Deißner) の分け方に従うと, 新約聖書の用例は, a) 終末のさばきにおける神の審判行為, b) 人間にはかり与えられる恵みの賜物, の二つになる。なお, ダイスナーが, 「創造信仰の表現としての世界の限度」と呼んでいるセプトウアアギンタの用例 (ヨブ記 11, 4 ; 28, 25 ; 38, 5 ; ソロモンの智慧 11, 20) は興味深い。Kittel, op. cit., Art. μέτρον von K. Deißner, 4. Bd., S. 635-638。
- 32) Strom. VI. Cap. XII. 99, 1 = II. 481, 21: “τελειότατον ἄρα ἄγαθόν ἡ γνῶσις, δι’ αὐτὴν οὐσα αἵρεσις”。
- 33) Strom. VI. Cap. X. 99, 3 = II. 481, 25f. : “δεξώμεθα οὖν τὴν γνῶσιν . . . αὐτοῦ ἐνεκα τοῦ γινώσκειν ἀσπαζόμενοι”。
- クレメンスにおいて, それ自体追求されるべきものとして, 知のほかに愛が考えられている。“ἡ ἀγάπη αὐτὴ δι’ αὐτὴν αἵρεσις” (Strom. VII. Cap. XI 67, 2 = III. 48, 17f.)。
- 34) Strom. VI. Cap. XII. 100, 1f. = II. 482, 1-5 : “τὰς ἐπιθυμίας ὁ γνωστικὸς περιγράφει . . . οὐχ ὑπερβαίνων τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον. τὸ ζῆν ἄρα τὸ ἐνταῦθα ἀναγκαῖον ἡγοούμενος εἰς ἐπιστημῆς συναύξησιν καὶ τὴν περιποίησιν τῆς γνώσεως, οὐ τὸ ζῆν ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν περὶ πλείστου ποιῆται”。
- 35) Crito, 48a。
- 36) したがってクレメンスは, このソクラテスの言葉を, 死後の生への希望を意味するものとして, キリスト教的希望 (信・望・愛のトリアスにおける) の証言の一つとして取り上げることが出来るのである。Strom. V. Cap. II. 14, 1 = II. 335, 4-6。
- 37) Strom. V. Cap. III. 16, 3 = II. 336, 7-9。これはプラトンの逐語的な引用ではない。恐らくは, Phaedrus 246aのことを念頭に置いているのであろう。
- 38) シュテーン・フリュヒテルは, ἡ ἰδέα ἐννόημα θεοῦ について, アルビノスの ἰδέα νόησις θεοῦ を参照している。上掲の 2 巻 336 頁参照。
- 39) Strom. VI. Cap. XVII. 151, 2 = II. 509, 30-34。勿論ここでは, プラトンのイデア (形相) が言われているわけではない。
- 40) Ibid., 151, 4 = II. 510, 2f.。
- 41) Aristoteles, Topica I. 4. 101b; Analyt. Poster. II. 3. 90b. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendland, I. Bd. (1855, photomech. Nachdruck, 1955), S. 262, Anm. 535 に関係箇所があげられている。また, S. 322 参照。
- 42) Strom. VIII. には文献学上, 種々の問題があるので, 別に論じなければならない。本論文では, そこからの引用を努めて避けた。
- 43) Paed. I. Cap. IX. 76, 1 = I. 134, 13。
- 44) 本論文 8 頁以下参照。
- 45) これを Tert. adv. Marc. 2, 16 と比較することが出来るかも知れない。“inde

venit ad haereticos quoque definitio eiusmodi: si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbat, ergo et corrumpetur, ergo et morietur”。ここでの definitio は、三段論法を意味している。これは他の著作家にはない用法である。Waszink, Tertulliani De Anima, ed. with introduction and commentary, (1947), p. 134 による。

- 46) Parmenides, Frag. 2. 7。
- 47) Strom. VI. Cap. XV. 121, 4 = II. 492, 34-493, 3。
- 48) Strom. V. Cap. I. 11, 1 = II. 332, 27-333, 2。
- 49) Strom. II. Cap. IV. 15, 5 = II. 120, 26f.: “κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς χρητήριον。”。
- 50) Cf. Harnack, op. cit., I. Bd., S. 343, „die oberste, von dem Christentum selbst geforderte Aufgabe。”。

IV. 結び — 残された問題

これまでの考察をもってしては、クレメンスの「限界」及び「定義」の思想を十分に明らかにすることが出来たというにはなお不足がある。フィロン及びグノーシスの思想が考慮されていないからである。また『ストロマタ』8巻も文献学的に研究する必要があるだろう。したがって、ここで一定の結論を導き出すことは早急にすぎよう。ここでは、これまでの考察から示唆される問題性を述べて、結びに代えることにしたい。

ヘブライ的・キリスト教的思想において、限界を与える神の観念は、とくに創造行為とその後の救済史において明瞭に認められる。問題はまずこの神観念において生ずる。限界を与える神は、無限と考えられなければならないが、無限(ἄπειρος, ἀόριστος)を定形のない、曖昧な不定性と理解したギリシア人にたいして、「何故、神の無限性は不定の曖昧性を意味しないのか」を説明しなければならない。¹⁾次に、神が与える限界は、もし思惟においてのみ存在するのでないとするならば、どのような形で存在するのか、が問われなければならない。その答にしたがって、限界を超越する方法も異なってくるであろう。

信は限界づけるはたらきをもっている。それは限界づける神から与えられ

た恵であるとされるが、信のこのはたらきは、信以外のすべてのものにたいして及ぶのであるか、どうか。ギリシア思想にたいしてのみならず、他の思想、他の立場にたいしても、そのはたらきは有効であるのか、どうか。

知は信によって限界づけられるとされる。それでは、知の、したがって思惟の超越性はいかなる意味でも否定されるのか、どうか。クレメンスにおける覚知者は、信仰にともなういろいろな制限を越えた者として理解されているが、信の立場において、思惟がどのようにして復活するのか。またその思惟は、以前の思惟とどのように関係するのか。

信は知を二分する形で限界づけ、同時に自らを定義したが、このことは逆に、信が知によって二分され、自らが曖昧になったことではないか、どうか。

クレメンスは、以上のような間に直ちに答を与えてはいない。しかし、そのような問を生み出したことが、かれの偉大さである。かれ以後の教父哲学、とくにアウグスティヌスから中世の哲学は、クレメンスが提起した問題をめぐって展開される。

IV. 註

- 1) A. H. Armstrong & R.A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, paperback ed. (1964), p. 11.